

El debate actual sobre pentecostalismo¹

Mónica Cornejo Valle

Preocupándose por el estado de los trabajos antropológicos sobre religión, Clifford Geertz denunciaba en 1973 el estancamiento de la disciplina. Un recorrido por la historia de la Antropología de la Religión nos deja entrever el peso (a veces demasiado definitivo) que han supuesto los lugares comunes establecidos por los grandes innovadores, hasta el punto de que algunas tendencias han resultado fatales para la salud teórica de la religión. La perdurable impronta del «primitivismo» como recurso explicativo ha anclado la perspectiva de lo religioso en un pasado presto a desaparecer con el desarrollo de los pueblos. A ello ha contribuido la potencia explicativa del paradigma funcional, que ya Robertson-Smith refiere a la sociedad y cuyos huecos respecto al individuo cubrió Malinowski. Durkheim por su parte, contribuyó añadiendo el «modelo criptológico» (Díaz, 1998) que encontramos prolongado en la sociología marxista de la alienación. Y los freudianos habrían de rematar lo religioso con la expedición de su carácter iluso y patológico.

Después de este trago, no es de extrañar que Max Weber acometiese la tarea del forense dispuesto a dictaminar las causas de la muerte, partiendo del desencantamiento como un dato prácticamente evidente que, de todas formas, hay que examinar. Muchos detrás de él han tomado este camino. Pero incluso los que no lo admitieron del todo permanecieron fieles a las tendencias que condujeron hasta este punto (Durkheim incluido), apuntalando la antropología de la religión exótica, marginal o «popular», e incurriendo en la promoción del sentido accesorio de la religión, sobre cuya práctica pronto pasaría algún modo de racionalidad más o menos científica.

Con razón diría Mary Douglas en 1982 que los hechos habían cogido por sorpresa a los investigadores de la religión, refiriéndose a los nuevos mal llamados fundamentalismos religiosos. Gilles Kepel publicó con éxito *La revancha de Dios* para ofrecernos un panorama muy distinto al que la sociología de la secularización nos había acostumbrado. Kepel describe los «movimientos de reafirmación religiosa»² en el Islam, el judaísmo y el cristianismo, mostrando cómo las religiones no sólo no han renunciado en absoluto a la pre-

sencia pública y el poder, sino que avanzan en su reconquista, adaptándose a las condiciones que la modernidad les impone. Así, recordando a Leach cuando reflexionaba sobre la tendencia a no tomar en serio las creencias de los *otros*³ (mientras guardábamos las *nuestras* con sobria devoción), los nuevos movimientos religiosos nos ponen tras la pista de las llamadas «grandes religiones».

No es del todo nuevo el estudio de la religión «oficial», aunque las miradas han sido fugaces, con toda probabilidad por el poder (secular) que las ha protegido y las protege⁴. Pero es cierto que han cobrado un protagonismo especial por méritos propios. En la actualidad asistimos a la proliferación de manifestaciones religiosas más o menos novedosas y de gran impacto al interior de las «grandes religiones», y el Cristianismo entre ellas. En las sociedades y culturas de tradición católica el origen de este proceso hay que buscarlo en las condiciones históricas que han determinado la ruptura del monopolio romano sobre lo religioso (la secularización del Estado o la promulgación de leyes de libertad de cultos), abriendo las puertas a una nueva situación de pluralismo.

No está de más, sin embargo, destacar algo interesante de este nuevo pluralismo. En el proceso de diversificación del campo religioso se han multiplicado las interpretaciones de lo religioso, pero existe una variación de las posibles que predomina por encima del resto, especialmente en las sociedades de sustrato católico. Y no es otra que la variación pentecostal, el llamado pentecostalismo. La evidencia de este predominio se apoya fundamentalmente en las estadísticas de conversión y feligresía de las nuevas iglesias, pero también en el predominio numérico que estas iglesias representan frente a otras, y en la importancia social y política que tienen en algunos países.

Identificar el pentecostalismo es una tarea generalmente sencilla. Su característica más sobresaliente es la práctica de la recepción de los dones del Espíritu Santo: la profecía, la sanación ritual, el «hablar en lenguas», etc. Su nombre, «pentecostales», procede de esta práctica, que reproduce la de los apóstoles el día de Pentecostés (Hch 2) y que fue profetizada para todos los hombres a la llegada del fin de los días (Is 32:15, Jl 2:28-36, Hch 2:14-21), de donde procede el carácter milenarista

de estas iglesias. Por norma general son iglesias de conversos donde es muy importante el compromiso con la comunidad de creyentes. Se reproducen intensas experiencias devocionales individuales y de grupo (incluso «de masa» en ocasiones) conducidas por líderes carismáticos. La intensidad de estas vivencias se complementa con la adopción de fuertes principios normativos, frecuentemente asociados a actitudes dogmáticas, a un esquema doctrinal dualista (a menudo maniqueo) o a una visión del mundo pesimista compensada por una perseverante esperanza escatológica. En este contexto es radicalmente importante el discurso sobre la transformación del individuo como algo milagroso generado por la *sola fe* y visible en la proliferación de sanaciones de todo tipo, espirituales, corporales y también familiares y sociales⁵.

Históricamente, esta nueva fe se reconoce a sí misma nacida en 1900. Es la fecha legendaria en la que el Reverendo Parham hizo público que una discípula de su Bethel Bible School había hablado en *lenguas* desconocidas por inspiración del Espíritu Santo⁶. La conmoción de esta peculiar forma de manifestarse el Espíritu se reservó para las comunidades vinculadas al circuito de las Iglesias de Santificación (generalmente, iglesias «negras», familiarizadas con estas revelaciones), y no tuvo una gran repercusión hasta que, hacia los años 30, se consolidaron las primeras iglesias pentecostales, institucionalizadas como una denominación más⁷. Otros treinta años más tarde, en los sesenta, el movimiento pentecostal vio su propio *revival* (incluyendo una versión católica) al amparo del generalizado despertar religioso de la época.

Este «despertar» puso a los investigadores de la religión tras la pista de un presunto reencantamiento todavía no muy bien resuelto, y del que la expansión pentecostal forma actualmente uno de sus principales indicios. Como es sabido, parte del debate que domina la antropología y la sociología de la religión hoy, se centra en interpretar los hechos a la luz de la secularización y el reencantamiento, como otro espacio más del diagnóstico constante a las sociedades, y precisamente la expansión de las iglesias pentecostales se cuenta entre uno de los fenómenos que ha pesado considerablemente en esta discusión, de donde su máxima actualidad.

Existe una posibilidad de que se haya sobredimensionado el fenómeno, en la medida en que la presencia pentecostal no es tan numerosa como puede parecer con la lectura de la abundante bibliografía escrita sobre el tema. Pero es innegable que su impacto ha sido grande (en buena parte gracias al alarmismo de sus detractores) y es cierto que podríamos hablar de cierta «pentecostalización» (Lehmann, 1997) del campo religioso, especialmente en dos sentidos: 1) generalización de la religiosidad más *devocional* (McGuire, 1982), *pietista* (Weber, 1904), espiritual; y 2) proliferación de los modelos eclesiales carismáticos. Estos dos elementos presentes en el pentecostalismo, y hasta definitorios, se dan más allá de las iglesias reconocidas explícitamente por ello. Se extienden ampliamente por un sector significativo de la feligresía católica, y encontramos paralelos en muchos de los Nuevos Movimientos Religiosos (algunos tan extraños al cristianismo como la Conciencia de Krishna, la Iglesia de la Unificación de Moon, etc.).

A continuación, mi tarea aquí será presentar la literatura más relevante que sobre pentecostalismo se ha venido escribiendo, intentando descubrir cuáles han sido los presupuestos generales desde los que se ha considerado el fenómeno en general y las líneas de estudio que han seguido los autores más importantes. Desde una perspectiva crítica, trataré de mostrar cómo el interés que los investigadores han dedicado preferentemente al proceso de expansión ha reducido el debate sobre el pentecostalismo a los análisis de sus aspectos institucionales, dejando de lado otros aspectos. A partir de esta revisión plantearemos más adelante algunas preguntas sobre el fenómeno, desde las que poder proponer diferentes indicadores para el análisis y nuevos marcos para la reflexión.

Interpretar los hechos

Como decíamos más arriba, la razón teórica por la que los pentecostalismos vienen siendo uno de los centros de reflexión en el debate de las ciencias sociales es que, de alguna manera, se han prestado como muestrario de sus disquisiciones tanto a los partidarios del *revival* espiritual

postmoderno como a los defensores de la racionalización moderna y secularizante. En el pentecostalismo encontramos elementos tales como una fe intimista, cultos extáticos, la recuperación del valor ritual del cuerpo, gran dosis de antiintelectualismo, emotivismo expresivo, etc., que están ligados a prácticas de sanación espiritual, a un discurso próximo a los milenarismos y a formas de liderazgo carismático en comunidades locales pequeñas.

La expansión de cultos de este tipo puede considerarse en general justificadamente un indicio de «vuelta a lo religioso», tal y como lo presenta Manuel Mandianes ⁸ en varios artículos. Sin embargo, la expansión del pentecostalismo en particular presenta características peculiares en las que algunos autores han encontrado problemática esta afirmación general, elementos que nos podrían inducir a apartarlo del impacto *restaurador* atribuido a otros Nuevos Movimientos Religiosos.

Siguiendo la subestimada obra del pionero Lalive D'Epinay, Jean Pierre Bastian propone que la clave está en apreciar no tanto una «vuelta a lo religioso» como un intento fallido de salir de ello. Y esto es precisamente evidente en aquellas versiones del pentecostalismo que se han ido desarrollando en nuestras familias «arenas católicas», donde la modernidad se ha desarrollado vinculada a la permanencia de la religión en un sentido «premoderno» ⁹. Donde la secularización no ha dado el fruto que se esperaba ¹⁰, la expansión de la versión taumatúrgica de la postmodernidad que trae consigo el pentecostalismo se ha lamentado como estancamiento de la racionalización moderna, manifiesto en la continuidad entre las estructuras sociales asociadas al modelo de autoridad católico (digamos premoderno), y las que se pueden encontrar entre los pentecostales (digamos postmoderno). Éstos, las reformulan en torno a nuevas figuras de poder, con diferentes principios de legitimación, pero con idénticos espacios de dominación y semejantes relaciones entre tales espacios, dándose un nuevo sincretismo, el que articula tradiciones con modernidad.

David Martin, relaciona las características taumatúrgicas y sincréticas con el origen relativamente *nativo* de los pentecostalismos latinoamericanos, y no tanto con lo que la fe pentecostal pueda ser. Martin atribuye su «natividad» a la capacidad de adaptación local

de todas las iglesias protestantes, en virtud de la flexibilidad de su organización eclesial, que favorece modelos de iniciativa y organización en el sentido de la tradición congregacionalista, con un alto grado de adaptabilidad local. La importancia de los pentecostalismos reside para Martin en las innovaciones que traen de su tradición protestante. El impacto que cabe esperar de estas innovaciones, no es otro que el de «reformular» (en el sentido plenamente luterano) las sociedades católicas, a las que una violenta Contrarreforma apartó de la modernización, las cuales tendrían ahora la oportunidad de reconducirse por la vía de la democratización y el liberalismo más optimista.

Esta interpretación sobre el valor de la expansión pentecostal ha sido compartida por muchos de los autores anglosajones, y algunos críticos del catolicismo¹¹. Pero también ha sido ampliamente denostada por los numerosos activistas (insospechados a veces) del proselitismo antisectario. No obstante, hay investigaciones que avalan esta perspectiva, aquellas en las que el pentecostalismo cobra sentido como reacción social (F. Cartaxo Rolim) y la presencia protestante (también pentecostal) ha significado de hecho una alteración de los órdenes sociales existentes. Especialmente visible ha sido en las zonas rurales, como lo han mostrado Carlos Garma o Joanne Rappaport, donde la nueva fe ha chocado de frente con las viejas formas de patronazgo locales.

Como se puede apreciar, el estudio concreto de los pentecostalismos en las arenas católicas ha llevado el debate general sobre el estado de lo religioso en la modernidad a los términos más concretos de la discusión entre continuidad y cambio. La mayoría de los trabajos dejan ver una compleja articulación entre ambas tendencias. Entre el múltiple abanico de posiciones intermedias podemos encontrar, sin embargo, un cierto grado de consenso epistemológico. Éste se da en función del uso de hipótesis adaptativas para el estudio de las estrategias de continuidad y estrategias de cambio que se articulan en la práctica de los creyentes y las comunidades. En términos generales se afirma que el éxito en la expansión y reproducción (por tanto, la razón de su presencia) de estas iglesias viene dado por la capacidad de sus discursos y prácticas para satisfacer necesidades de individuos en situación de precariedad sin acceso a los recursos

que brinda para sus carencias el sistema dominante. Pero esta idea general se ha entendido de formas problemáticamente polarizadas.

En primer lugar se ha visto en la «respuesta» pentecostal una lógica compensatoria según la que el discurso maniqueísta, la espiritualidad ritual exaltada, las sanaciones, los estados de trance asociados, etc., sirven fundamentalmente a necesidades emocionales: (a) de identificación comunitaria y toma de lugar en el mundo, (b) de orientación en una nueva interpretación de la creación y su desarrollo, y (c) de desahogo de aquellas tensiones producidas por la fatalidad personal. Ocurre que, según esta perspectiva, con estos mecanismos de escape no sólo no desaparece la crisis que en principio conduce a la conversión, sino que toma un papel esencial en la reproducción de la iglesia: primero por su constante actualización (requerida para la redención ritual), y también porque la actitud escapista no contribuye a promover estrategias globales de cambio (que quedan bien atadas en una moral profundamente conservadora). Este tipo de análisis prima la dialéctica *crisis/consuelo* (D'Epinay) como modelo de adaptación del individuo a situaciones personales de precariedad. El papel de la comunidad consiste en centralizar la actividad social del creyente, aislándolo del sistema dominante (la sociedad general) en el que su situación precaria es estructural y más o menos inevitable. Con ello le dota de un nuevo horizonte de desarrollo personal en el que la relación con un universo sagrado (materializado socialmente en la hermandad de creyentes) desplaza los valores seculares y concede una mejora en la percepción de la ubicación propia en el conjunto del cosmos.

En segundo lugar y desde otro punto de vista, algunos autores (B. Johnson, 1961; E. Willems, 1967; F.C. Rolim, 1980; McGuire, 1982) han apreciado que el valor de estos cultos como estrategia de adaptación para el creyente consiste más bien en un proceso de socialización en los valores del sistema dominante, dispuestos en una articulación peculiar con el fin (consciente o no) de mantener su dominio en los límites de ese mismo sistema, es decir, entre sus marginados. La forma en que las comunidades de fe pentecostal responden a las situaciones conflictivas de los creyentes y a sus necesidades es con mecanismos

de control moral que promueven la estabilidad, dando espacios al desahogo y generando redes de solidaridad y ayuda (material y psicológica). Así, los valores conservadores (coherentes con cierta tradición moral de capitalismo) servidos por la doctrina de estas iglesias contribuyen a una resocialización del individuo, y esta viene precisamente dada por el desplazamiento de la marginalidad. En virtud de la adquisición de una conciencia de marginalidad (que se vuelve voluntaria) el individuo consigue un cambio de status (frecuentemente «mental», pero su poder integrador no es en absoluto despreciable ¹²) tal que posibilita modos de participación social antes inhabilitados por la inestabilidad y la precariedad. Esta participación no tiene porqué ser completamente integradora, sino que más bien tiene la forma de «ocupar un lugar» en el conjunto social, incluso aunque sea crítico y voluntariamente marginal. Ello es posible por la mediación del grupo, así como por el poder estimulante de la ética individualista, que exhorta al creyente a hacerse responsable de su propia marginación y a hacerse cargo de solucionarlo.

En mi opinión, una y otra explicaciones no son totalmente incompatibles. Creo, además, que es posible encontrarlas conectadas en los análisis sobre el pentecostalismo, pues en la realidad conviven. La divergencia procede de la valoración que se da a las tendencias de integración/segregación del movimiento pentecostal. Desde la perspectiva de la segregación la (re)socialización se da tan sólo al interior de la comunidad de creyentes, reproduciendo el modelo de comportamiento sectario. Desde este punto de vista, la integración del individuo en la comunidad tiene de hecho el efecto de aislar al creyente del resto de la sociedad gracias a su habilidad para involucrar la crisis individual con los mecanismos de «consuelo» que activa en los ritos (con la glosolalia y los avivamientos, con las sanaciones espirituales, la satanización de lo externo a la comunidad...). Sin embargo, en el caso del pentecostalismo esto no es suficiente para negar cierto grado significativo de aculturación e integración social, y esto se pone de manifiesto en los estudios dedicados al funcionamiento de las identidades entre los creyentes pentecostales, también aplicando el modelo adaptativo en una tercera versión.

Una particularidad notable del pentecostalismo ha sido su capacidad para atraer a grupos

marginales con diferencias de carácter étnico respecto a la sociedad dominante ¹³. Los principales grupos estudiados con estas características han sido grupos indígenas americanos y la comunidad afrobrasileña (recientemente también los gitanos) ¹⁴. Lo que estas investigaciones dejan ver es el modo en que las comunidades de fe dan consistencia a una identidad amenazada por la ruptura con los modos de vida tradicionales. Por una parte, la capacidad de las iglesias para expandirse en redes pre-existentes ¹⁵ favorece la integración de grupos ya vinculados. Y los estrictos controles morales, por otra, promueven el establecimiento de convenientes redes de ayuda, a la vez que minimizan el conflicto potencial, latente por la escasez de los recursos. En estas condiciones, la recomposición de identidades en crisis ha sido un efecto no buscado pero muy importante en la reproducción del pentecostalismo. La cuestión esencial es que la adscripción a una identidad reconstruida (o incluso nueva) pasa por el rechazo de elementos culturales que han sido fundamentales para la identidad tradicional del grupo, a la vez, que constituye una estrategia eficaz para asegurar la perpetuación de esa misma identidad en un nuevo formato compatible con la dirección del cambio social.

Hasta aquí hemos ofrecido tres lecturas del pentecostalismo. Partimos de autores de muy diferentes signos como David Martin y Cartaxo Rolim o Carlos Garma para interpretar en términos generales el pentecostalismo como un movimiento de innovación, capaz de constituirse como herramienta cultural de reacción social. Ahora bien, la clave está en cómo y con qué sentido se reproduce esa reacción. En primer lugar hablábamos del pentecostalismo como respuesta de rechazo del entorno social, capaz de promover actitudes de segregación. Desde otro punto de vista, el pentecostalismo también se ha interpretado como factor de integración del creyente en la sociedad general. Y además se han visto sus posibilidades para servir modelos propios de integración, con variantes identitarias diversas.

Revisando estas interpretaciones podemos apreciar fácilmente que estas tres lecturas del pentecostalismo parten de un mismo hecho constatado: la inmensa mayoría de la feligresía se cuenta entre las clases más desfavorecidas de la sociedad, aquejadas no sólo de escaseces materiales sino de la inestabilidad emocional

que provoca (manifestada en comportamientos violentos, drogadicción, alcoholismo, etc.), la pérdida de un horizonte de sentido que dé razón de las dificultades vividas, escepticismo respecto al futuro, erosión de los valores en la lucha por los recursos insuficientes, marginación social... Esta compleja situación ha sido referida desde una perspectiva durkheimiana con la expresión «estado de anomia», y a este estado se le atribuye una función desencadenante en el desarrollo de las comunidades pentecostales. A partir de aquí lo religioso aparece primariamente caracterizado como sistema eminentemente normativo, que toma su sentido como compensación y regulación de tal anomia.

Interpretar la interpretación

Aunque el paradigma posee la fuerza de toda su tradición, al aplicarlo a nuestro caso se muestra radicalmente insuficiente. Varias cosas que hacen dudar de este modelo. Esta perspectiva es útil para el análisis del funcionamiento institucional de las comunidades, pero dificulta la comprensión de multitud de elementos disfuncionales para la institución (que no se han considerado lo bastante), así como también oscurece el sentido de símbolos, creencias y prácticas concretas elegidas entre varias opciones más (también locales, también carismáticas, también reguladoras...). A esto se añade la discusión sobre la existencia misma de aquel estado de anomia y su capacidad desencadenante. Quizá se olvida que al interior de los grupos presuntamente afectados por este estado existe, para quien la quiera, una comunidad de relaciones personales capaces de proporcionar tejido social como consuelo, protección o regulación, con códigos morales claros y fuertes, valores, redes de poder, estratificación y liderazgo, sistemas de ayuda vecinales y familiares, incluso cierto consenso ideológico sobre el sentido de la marginalidad y la vida dentro de ella.

Es cierto que los análisis que aluden a modelos de anomia, déficit social, privación, inestabilidad, etc. están bastante contrastados

y son muy difíciles de invalidar, y puede ser que ello mismo le reste interés a estas alturas, pues parece que sus posibilidades están explotadas. El problema se aprecia claramente cuando desde la llamada Rational Choice Theory se ha radicalizado el argumento (aunque no aplicado concretamente al pentecostalismo), cristalizado en el modelo causal de conversión propuesto por Lofland y Stark ¹⁶, y tras cuya aplicación a veces encontramos sólo una reducción analítica del problema con auténtica vocación de trivializarlo (R. Stark y W.S. Bainbridge en Young, 1997). En general, considero que el argumento que relaciona la insatisfacción de necesidades con su satisfacción a través de creencias, símbolos y prácticas religiosas es, de puro sencillo, infalsable. Y ello significa: 1) que su verificación pierde valor y 2) que si es una evidencia no puede deducirse como conclusión de un análisis.

La centralidad de este argumento en una investigación puede implicar carencias muy importantes para el estudio de un fenómeno religioso, pero no lo considero un error de conclusión, sino una insuficiencia del análisis funcionalista. En mi opinión, este tipo de análisis ha primado por el carácter de la pregunta a la que se debía responder: la razón de la presencia y rápida implantación de las iglesias pentecostales. Para buscar esa razón se han estudiado muy especialmente los procesos de iniciación y conversión y la relación individuo-comunidad (como indicadores de los temas principales: la reconstrucción identitaria, la integración/segregación social, el rol de la mujer en el movimiento, etc.). Con ello, el análisis se ha quedado casi siempre en los límites de la institución local. Uno de los efectos que ha tenido esto es el de favorecer la perspectiva sectaria en la caracterización de las comunidades. Esto ha hecho que pasaran desapercibidos elementos perfectamente pentecostales que también se han institucionalizado y que son contrarios a la tendencia totalitaria (la equilibran).

El riesgo de centrar la investigación en la comunidad local es siempre desatender un contexto más general. Y creo que un esfuerzo de contextualización podría convenir a la ampliación de los estudios sobre pentecostalismo. Para empezar, es imprescindible prestar una mayor atención a las tradiciones protestantes de las que surge el pentecostalismo.

Como anunciaba Weber, en la tradición protestante, su teología, su pastoral y su organización eclesiástica, existen las tendencias sectarias y los mecanismos que las equilibran. No sólo responden a ambiciones personales, ni a la estructura del liderazgo carismático, sino que tienen razones teológicas complejas entre la que se incluye una muy interesante: la crítica al monopolio religioso. Esta crítica lleva al congregacionalismo más allá del totalitarismo institucional, aunque también se encuentre presente. Gracias a esto, podemos apreciar que el pentecostalismo tiene cierto poder destabilizador respecto al sistema de autoridad establecido, y que ello está inscrito en una estructura eclesial de vocación igualitaria, asegurado por un sistema de liderazgo carismático populista y antiintelectualista (cuya base es el fundamentalismo bíblico), y visible en una fuerte tendencia a la escisión¹⁷, muy olvidada. También la historia del protestantismo puede ofrecer otras perspectivas de las prácticas pentecostales para el desahogo y consuelo, en especial por su relación con el ascetismo y la fuerte moralidad, y por el problema dogmático del que proceden¹⁸.

Por otro lado, tan fundamental como la procedencia del pentecostalismo es analizar el sustrato cultural y religioso en el que se instala. Poner el punto de partida en la crisis personal, social o cultural ha generado la impresión de que antes que esto no había sino vacío, con lo que se ha oscurecido el análisis del impacto propiamente religioso de la implantación pentecostal, esto es, aquello en lo que consiste el proceso de innovación religiosa. Es necesario tener en cuenta las costumbres rituales, pastorales, morales, los modos de legitimación, de organización eclesial, los vínculos identitarios, etc., anteriores a la conversión. Por lo menos para entender en qué consiste su rechazo. Los estudios dedicados al tema de la salud han investigado parte de este sustrato cultural previo para contextualizar las prácticas de sanación pentecostal, pero esto no es suficiente. Observar este sustrato puede contribuir a la comprensión de los complejos simbólicos y rituales concretos que lo renuevan mejor que la alusión a necesidades insatisfechas.

Otro aspecto que el estudio del pentecostalismo debe atender es el conjunto de nuevos y viejos movimientos religiosos con los que convive: sus relaciones de cooperación o compe-

tencia (en tres niveles: institución, líderes y feligreses), las influencias de unos en otros (especialmente interesantes son las adaptaciones católicas de elementos protestantes, incluido el pentecostalismo), las posibles semejanzas y diferencias entre los creyentes (de extracción social, por ejemplo), la imagen pública de cada movimiento (importante para su expansión por grupos determinados)... Algunos estudios comparativos se han ocupado de estas relaciones (Burdick, 1997; Fernandes*, 1996; Mariz, 1994). Otros estudios generales sobre Nuevos Movimientos Religiosos han ofrecido panorámicas interesantes, si bien es cierto que no es frecuente encontrar referencias al pentecostalismo en estos textos generales sobre Nuevos Movimientos Religiosos¹⁹. En este sentido Pierre Bourdieu ha contribuido con la aportación de un concepto muy útil: *campo religioso*, cuyas ventajas etnográficas han sido analizadas ya por varios autores (Manuela Cantón, Jesús Tapia Santamaría...). También ha sido importante la aplicación del concepto de mercado a la liberalización de la oferta religiosa por Peter Berger, popularizada por los estudios sobre sectas y «pseudoreligiones» (¿?!) de R. Greenfield (y González-Anleo en su versión española).

Además de estos aspectos pendientes de profundización queda una de las innovaciones más recientes en las modernas religiones, que el pentecostalismo comparte como estrategia pastoral: la creación y mantenimiento de redes nacionales e internacionales muy activas, que promueven el contacto directo de los hermanos lejanos. Su manifestación más visible son los multitudinarios encuentros en los que la institución revalida su legitimación celebrando poder y grandeza. Aquí, iglesias locales, aparentemente humildes en recursos, presuntamente de espaldas a la sociedad general, ponen en contacto a sus fieles con tecnologías, discursos, estéticas... que inscriben su opción religiosa en el juego del sistema dominante. Y estos encuentros confesionales no se limitan a las celebraciones fastuosas. Sus valores se reproducen a menor escala en los programas de radio y televisión de las iglesias, en sus páginas web, en reuniones rituales con carácter de espectáculo, y en la sola conciencia de que la hermandad a la que el individuo pertenece se expande por el mundo como una gran empresa de Dios, reproduciendo una identidad

«transversal» más allá del contacto personal (y la ayuda concreta que procura), abriéndose tanto hacia una justificación trascendente como hacia un proyecto mundano de grandes horizontes.

Como se puede apreciar, es notable la variedad de rasgos característicos del pentecostalismo que no se han tenido en cuenta hasta ahora. En mi opinión, el estudio de estos y otros elementos requiere renunciar, aunque sea momentáneamente, al uso de hipótesis adaptativas y al modelo anómico de explicación, por lo menos en la medida en que este uso ha demostrado su tendencia a centrar el análisis en el funcionamiento institucional de las comunidades. El interés actual es otro. No parece necesario poner en duda la importancia de tal aspecto, sobretodo porque es una respuesta competente para la pregunta que inspira las investigaciones (el porqué de la presencia y rápida implantación de estas iglesias). Pero sí considero que la profundización en el conocimiento del pentecostalismo como religión pasa por abordar los temas que se han arrinconado, con la convicción de que a través de su estudio obtendremos una perspectiva mejorada del conjunto, incluidos los aspectos que se daban por resueltos.

Tal y como he planteado, se impone un esfuerzo de contextualización capaz de descubrir indicadores que renueven el modelo de análisis. Estos indicadores nos ayudarán a interpretar en el pentecostalismo las claves de la innovación religiosa que supone, retomando el estudio de la dialéctica continuidad/cambio, y permitiéndonos aplicar el análisis a las prácticas rituales, a los símbolos religiosos, cuerpos de creencias y comportamientos asociados, como manifestaciones de nuevas formas de sacralidad.

Una aproximación a estos elementos facilita el examen de los significados, de las relaciones simbólicas y las interacciones entre los diferentes planos de realidad en los que se manifiesta el fenómeno. La pertinencia de un acercamiento semejante no sólo descansa en el evidente interés por profundizar en aspectos inexplorados. A partir de aquí se nos abre el camino a cuestiones más generales y se hace posible dar cuenta de cómo se desarrolla el proceso cultural que lleva a la coexistencia de la medicina moderna y la sanidad divina, o cuál es el sentido actual de recuperar una prác-

tica marginal del cristianismo como la glosolalia. Para ello debemos reformular la pregunta por el pentecostalismo, esto es, reconstruir el objeto de estudio.

Lo que interesa ahora es el modo en que las paradojas del pentecostalismo (sus aspectos «disfuncionales») articulan una nueva religiosidad *popular*, distinta de las «tradicionales», e impregnada de cierta «modernidad trivial». Esta nueva religiosidad trae consigo formas originales de relación entre trascendencia e immanencia, nuevos modos de acotación/homogeneización del espacio y tiempo sagrados, una compleja recomposición de la *estructura* (Turner) que no se quiere identificar con la *estructura* «dominante». Trae consigo la llamada a una Tradición inexistente que se convierte en valor en sí misma por su referencia bíblica. Su fuerte antiintelectualismo entrega los medios de producción simbólica al imaginario *popular*, refuerza la oralidad, y la hace compatible con el formato espectacular de la comunicación así como con la «globalización» de la conciencia colectiva. Estas son las innovaciones que interesa estudiar, para reconducir el estudio del pentecostalismo por el de sus elementos religiosos y para apreciarlo como algo más que una asociación de vecinos con inquietudes comunes.

Una mejor comprensión del fenómeno contribuirá sin ninguna duda a apreciar las proyecciones que tiene en otros fenómenos sociales y también culturales, especialmente si tenemos en cuenta que el desarrollo del pentecostalismo es un indicador de innovación cultural reproducido en el espacio social de la religión. A partir de ahí es posible y conveniente reconstruir las relaciones de esta forma religiosa en crecimiento con otros factores que han tenido estrecha relación tradicionalmente con el comportamiento religioso, como la identidad, la cultura política, los modelos de participación y asociación, los horizontes de legitimación vigentes y compartidos o la generación y mantenimiento de valores e ideales para toda la sociedad. Se trata de caminos que aún no se han explorado lo suficiente.

NOTAS

¹ Vayan mis agradecimientos a David Lehmann sin cuyo apoyo este artículo no hubiera sido posible. Así

mismo, agradezco a la Fundación Hispano-Británica el apoyo material necesario para una fértil estancia de investigación en la Universidad de Cambridge.

² Kepel, 1991, pág. 191

³ En «*Virgin Birth*», Leach, 1969.

⁴ Ver Evans-Pritchard, 1986.

⁵ Para una descripción breve del pentecostalismo ver Vallverdú 1999, donde se señalan algunos puntos clave para situarnos ante el debate.

⁶ Sobre los orígenes del pentecostalismo ver Roger Mapes Anderson, 1979, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*, New York, Oxford University Press; John T. Nichols, 1966, *Pentecostalism*, New York, Harper & Row; Visnon Synan, 1971, *The Holiness-Pentecostal Movement*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans. Una síntesis en Mary Jo Neitz, 1987. También consultar Gordon J. Melton, 1993: *Enciclopedia of american religions*.

⁷ Este es el desarrollo de la raíz norteamericana del pentecostalismo. Es discutible si existe otra raíz histórica (sí existen varias desde el punto de vista teológico), pues es dudosa la relación entre estos «carismas» y los que se reproducían por la misma época en Europa. Se suele dejar de lado el importante hecho de que la historia del cristianismo está llena de manifestaciones marginales de este tipo, y que no todas representan un movimiento religioso capaz de consolidarse ni de formar un tronco común.

⁸ En Sociedad y Utopía, Revista de ciencias sociales: *Importancia del rito para la gente de hoy: ¿Sacralidad postmoderna?*, n.º 12, noviembre 1998. Y: *Reencantamiento del mundo*, n.º 8, octubre 1996.

⁹ Esto es, conservando sus funciones sociales de integración e identidad cohesiva, legitimación, orden social, y manteniendo su carácter público (y no únicamente privado).

¹⁰ Y esto podría ser en cualquier parte del mundo, según se mire. Ver el artículo de Martin, 1965, con el sugerente título *Towards the eliminating of the concept of secularization*.

¹¹ Algunos desde el mismo sustrato cultural católico y otros, sobretudo estadounidenses, críticos con las iniciativas pastorales de la Teología de la Liberación, contra la cual defendían la evangelización protestante. Por ejemplo los asociados a Daniel Levine.

¹² Por de pronto reformula el estigma y lo convierte en aceptable.

¹³ Digo de carácter étnico porque no todos son etnias, y algunos no pueden ser ni siquiera considerados grupos, dado el alto grado de heterogeneidad que hallamos en su interior.

¹⁴ Quizá podríamos incluir entre estos los estudios sobre emigrantes rurales en las ciudades y emigrantes que residen fuera de su país de origen. Dejo fuera los estudios sobre comunidades pentecostales en África porque escapan al tipo de comunidad de sustrato cultural católico sobre la que venimos tratando.

¹⁵ Este rasgo se atribuye al carácter local de las iglesias, así como al alto grado de «activismo femenino» (por lo menos en América Latina la membresía femenina es el doble de la masculina), que es la base de las redes de solidaridad familiar y vecinal.

¹⁶ Ver Joan Prat, 1997, en concreto el capítulo V, *Los procesos de conversión*, págs. 104-126.

¹⁷ Ver D. Martin, 1990, sobretudo por el entusiasmo metodista con el que defiende estas *virtudes* del pentecostalismo.

¹⁸ Los pentecostalismos, al igual que otros Movimientos Religiosos llamados «Nuevos», no son tan novedosos, y sus orígenes pueden remontarse a problemáticas teológicas y sociales muy anteriores (ver Cohn, 1983). Las fuentes teológicas son fundamentalmente tres: el metodismo de corte wesleyano, el arminianismo anticalvinista y el movimiento Keswick... además de haber germinado, como ya dijimos, en el sustrato social y teológico de las Iglesias de Santificación. En sentido estricto, podemos hablar de pentecostalismo cuando el nuevo movimiento se separa de estas iglesias por disputas presuntamente dogmáticas sobre las fases de la recepción del Espíritu.

¹⁹ Como tampoco es frecuente encontrar referencias a Nuevos Movimientos Religiosos en investigaciones sobre comunidades pentecostales. Esto puede deberse a que existen diferencias importantes pero poco estudiadas entre el pentecostalismo surgido del tronco originario de principios de siglo y los nuevos movimientos religiosos, con los que podríamos relacionar a los llamados Neopentecostales y a la Renovación Carismática católica. El vínculo entre Nuevos Movimientos Religiosos y nuevos pentecostales se aprecia en la participación de los mismos individuos en unas y en otras comunidades en diferentes momentos... algo que al parecer no ocurre con los pentecostalismos «viejos». La clave parece estar en la base social de los grupos: los nuevos Movimientos Religiosos en general, la Renovación Carismática y los Neopentecostales tienen una membresía de clase media acomodada. Los pentecostales comunes son de clase baja, algo que los pone más en comunicación con las Comunidades Eclesiales de Base que con los grupos anteriores. Ver Mariz, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Pierre (1989): *Historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA.
- BASTIAN, Pierre (1990): «El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México», México, *Relaciones*, vol. 11, n.º 42, pp. 49-78.
- BERGER, Peter L. (1990): *The sacred canopy, elements of a sociological theory of religion*, Nueva York, Anchor Book-Doubleday.
- BOURDIEU, Pierre (1971): «Genèse et structure du champ religieux», París, *Revue Française de Sociologie*, vol. 12.
- BRUCE, Steve ed. (1995): *The Sociology of Religion*, Aldershot, Edward Elgar Publishing Limited.
- BURDICK, John (1996): *Looking for God in Brazil*, Los Ángeles, University of California Press.
- BURDICK, John (1999): «What's the color of the Holy Spirit?», *Latin America Research Review*, vol. 34, n.º 2.
- CANTÓN, PRAT y VALLVERDÚ (1999): *Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y «sectas»*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropoloxía.
- CANTÓN, M. (1998): *Bautizados en fuego*, La Antigua, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- CANTÓN, M. (1997): *Los trabajos históricos y socio-antropológicos sobre el protestantismo en Latinoamérica*, en *Mesoamérica*, n.º 33, junio. Guatemala.

- COHN, Norman (1983): *En pos del milenio*, Alianza, Madrid.
- COX, Harvey (1996): *La religión en la ciudad secular*, Santander, Sal Terrae.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo (1998): *Archipiélago de rituales*, Barcelona, Anthropos.
- DOUGLAS, Mary (1982): «The effects of modernization on religious change», *Daedalus*, vol. 3, n.º 1.
- DROOGERS, A. y BOUDEWYNSE, B. (1991): *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, Costa Rica, DEI.
- EVANS-PRITCHARD (1986): «A religião e os antropólogos», *Religião e Sociedade*, vol. 13, n.º 1, marzo.
- GEERTZ, C. (1996): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GONZÁLEZ-ANLEO, Juan (1985): «El zoco del espíritu», en *Comentario sociológico*, enero-junio, n.º 49-50.
- HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J. (1997): «Los movimientos religiosos, poscristianos en perspectiva global y regional», *Relaciones*, vol. 18, n.º 72, México.
- JOHNSON, Benton (1961): «Do holiness sects socialize in dominant values?», en Steve Bruce (ed.) 1995, *The Sociology of Religion*, vol. II, Brookfield U.S., Edward Elgar Publishing Limited.
- KEPEL, Gilles (1991): *La revancha de Dios*, Madrid, Anaya.
- LALIVE D'ÉPINAY, C. (1969): *Haven of the masses*, Londres, Lutterworth Press.
- LEACH, Edmund (1969): *Genesis as myth and other essays*, Londres, Cape.
- LEHMANN, D. y BIRMAN, P. (1999): «Religion and the media in a battle for ideological hegemony», *Bulletin of Latin American Research*, vol. 18, n.º 2.
- LEHMANN, David (1997): *Struggle for the Spirit: Religious Transforation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Oxfor. Oxford University Press.
- LEVINE, Daniel H. ed. (1986): *Religion an political conflict in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- MANDIANES, Manuel (1996): «Reencantamiento del mundo, en Sociedad y Utopía». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 8, octubre.
- MANDIANES, Manuel (1998): «Importancia del rito para la gente de hoy: ¿Sacralidad postmoderna?», en *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 12, noviembre.
- MARIZ, Cecilia L. (1994): *Coping with Poverty. Pentecostal and Christian Base Communities in Brazil*, Filadelfia, Temple University Press.
- MARTIN, David (1965): «Towards eliminating the concept of secularization» en *The Penguin Survey of the Social Sciences*, Julius Gould (ed.), n.º 1, pp. 169-82.
- MARTIN, David (1990): *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*, Massachusets, Blackwell, Cambridge.
- MCGUIRE, Meredict B. (1982): *Pentecostal Catholics: power, charisma and order in a religious movement*, Filadelfia, Temple University Press.
- MELTON, J. Gordon (1993): *Encyclopedia of American Religions*, Gale Research Inc., Detroit.
- MENA CABEZAS, I.R. (1999): *Las lenguas del espíritu: glosolalia, identidad étnicoreligiosa y cambio cultural en Cantón*, Prat y Vallverdú (1999).
- NEIZ, Mary Jo (1987): *Charisma and Community: a study of religious commitment within the charismatic renewal*, New Brunswick, U.S., Transaction Books.
- PETERSON, Anna (1996): «Religion and society in Latin America», *Latin American Research Review*, vol. 31, n.º 2.
- PRAT, Joan (1997): *El estigma del extraño*, Ariel, Barcelona.
- ROLIM, Francisco Cartaxo (1980): *Religião e classes populares*, Petrópolis RJ, Vozes.
- STOLL, David (1990): *Is Latin America turning protestant?: the politics of Evangelical growth*, Berkeley, University of California Press.
- STOLL, David and GARRAD-BURNETT, Virginia editors (1993): *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press.
- TAPIA SANTAMARÍA, Jesús (1986): *El campo religioso en el Bajío Zamorano* Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- VALLVERDÚ, J. (1999): *El análisis de los «movimientos religiosos carismáticos y extáticos». Diseño de una investigación en curso en Cantón*, Prat y Vallverdú (1999).
- WEBER, Max (1998): *La ética protestantes y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Itsmo.
- WILLEMS, E. (1967): *Followers of the new faith*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee.
- YOUNG, Lawrence A. (1997): *Rational chice Theory and Religion*, Londres, Routledge.